

MARIE-AGNÈS RUGGIU

## HUMANITÉ ET ANIMALITÉ DANS LA PENSÉE CICÉRONIENNE

### INTRODUCTION

Depuis quelques années déjà, la recherche tente de redonner à Cicéron le statut de penseur et de philosophe à part entière. Mais les récents travaux sur Cicéron cherchent surtout à montrer la grandeur de sa vision de l'homme comme acteur politique dans son univers social. Si ce centrage sur l'aspect politique et sur la pensée de l'homme agissant est important, il fait peut-être oublier que Cicéron ancre sa réflexion dans une conceptualisation forte de la nature, universelle et humaine. D'autre part, si l'on prend en compte le fait que Cicéron brasse dans la construction de sa propre pensée les différentes traditions de la philosophie hellénistique, le problème du concept de nature est loin d'être aisément réglé. C'est cette question si vaste et complexe de la nature que nous souhaitons aborder dans cet article, mais à travers une problématique réduite, celle des relations que Cicéron pose entre l'humain et l'animal.

Une façon d'entrer dans cette problématique est de considérer ce que Thierry Gonthier expose dans son petit opus intitulé *L'Homme et l'Animal, la philosophie antique*<sup>1</sup>. Selon lui en effet, certains discours philosophiques se penchent sur l'animal en tant que tel, d'autres « utilisent le thème de l'animal comme un simple lieu rhétorique dans un but moral, tendant le plus souvent à souligner la misère de l'homme afin de le provoquer à un dépassement ». Les premiers, pour Gonthier, s'inscrivent dans le fil du travail d'Aristote qui définit, classe et étudie l'animal sous toutes ses manifestations au sein d'une grande étude de la nature. Les seconds sont plus dans une tradition de pensée de l'animal venue d'Isocrate. « Dans ce type de rhétorique, dit Thierry Gonthier, l'animal n'est qu'une pure construction du discours : il représente le pôle négatif de la dualité humaine. La vie du non philosophe, ou, plus généralement, la vie qui n'est pas assimilée à la norme du *logos* est assimilée à la vie bestiale ». Chez Cicéron, dit Gonthier, cette rhétorique de l'animal sert à montrer que la vie propre à l'homme est la vie vertueuse. Voici qui réglerait notre question de l'articulation l'humanité et de l'animalité de façon radicale. La nature humaine serait dès lors la seule qui soit véritablement en jeu dans la pensée de Cicéron, l'animal n'étant qu'un outil rhétorique, un argument au service de la pensée cicéronienne de l'homme. D'autant que nous ne pouvons que le constater : de fait, l'animal n'apparaît jamais chez Cicéron comme objet d'étude indépendant. Il n'est pas le sujet d'une biologie, nous ne trouvons pas de réflexion isolée sur la nature animale à la manière d'Aristote. En outre, toute l'œuvre philosophique de Cicéron a pour but l'élaboration d'une éthique pratique de l'homme. De ce fait, il semble qu'il y ait peu de place à des considérations sur la vie animale telle que nous l'entendons. Pourtant, même s'il n'est pas traité de façon indépendante l'animal est bien présent dans la pensée de Cicéron, il apparaît à chaque fois qu'il s'agit de parler de la nature humaine.

C'est pourquoi nous nous sommes interrogés sur cette présence et nous essayerons de montrer qu'elle ne se manifeste pas seulement sous la forme d'un argument rhétorique vide de sens conceptuel. Bien au contraire, notre perspective est que Cicéron, dans ses efforts de définition de la nature humaine permettant un exercice pratique digne, ne peut se passer

<sup>1</sup> T.Gonthier, *L'homme et l'animal, la philosophie antique*, Paris, P.U.F, 1999.

d'une réelle réflexion sur la nature animale et de son articulation avec la nature humaine. Bien entendu, il n'est pas dans le projet de cet article de prétendre régler cette question vaste et pleine de sous-ensembles conceptuels. Nous nous contenterons donc, très simplement de poser en préalable certains éléments de définition de l'animal et de l'animalité dans quelques passages significatifs de Cicéron. Ce qui nous permettra d'envisager quelques possibilités d'articulation de l'animal, de la bête et de l'humain.

#### L'ANIMAL, QUELQUES DÉFINITIONS

La question préalable est très simple : même si elle ne fait jamais l'objet d'une étude de l'ordre de la biologie aristotélicienne, y a-t-il chez Cicéron définition d'une nature animale ? Il convient avant tout de nous pencher sur le terme même d'animal. L'homophonie peut en effet être trompeuse entre le latin cicéronien et ce que nous entendons par le terme « *animal* ». Les deux œuvres qui serviront d'appui à notre réflexion seront le *De natura deorum* et les *Tusculanes*<sup>2</sup>.

*C'est d'abord un terme extrêmement technique que désigne le terme d'animal*

Dans le livre III du *De natura deorum*, Cicéron donne clairement le sens du mot animal à travers une réflexion sur l'origine du mot même ; il parle du « souffle dont est formée l'âme des êtres animés et qui a donné le mot '*animal*' » - « *animans, unde animantium quoque constet animus, ex quo animal dicitur*<sup>3</sup> » C'est très clair, l'animal désigne ici un être animé, celui qui dispose d'une anima ou souffle vital. Ici, l'intérêt du *De Natura Deorum*, c'est que nous sommes dans des considérations qui relèvent de la physique, et nous retrouvons en arrière plan la réflexion aristotélicienne sur l'âme et sa définition du vivant comme être doté d'une puissance de mouvement vital. D'emblée, nous voyons que la perspective d'une utilisation purement rhétorique de l'animal n'est pas satisfaisante. De plus, même si nous sortons de l'ordre de la physique de la nature et entrons dans une œuvre qui pose des problèmes humains et éthiques (la mort, la douleur, les passions), comme les *Tusculanes*, nous pouvons constater que l'acception première et physiologique du terme animal reste observable. En effet, l'intervention du terme animal se fait d'abord dans un sens tout à fait spécifique. Dans le livre I, Cicéron emploie le terme animal dans sa forme adjectivale. Il parle de deux éléments primordiaux constitutifs du monde, de « deux parties : l'une de feu l'autre de souffle » - « *duae partes una ignea altera animalis* » ; il évoque aussi l'âme à sa sortie du corps en précisant sa composition : « qu' elle soit animale c'est à dire formée d'air ou bien de feu » - « *sive sint animales id est spirabiles, sive ignei*<sup>4</sup> »

Ces deux exemples de l'utilisation du terme animal nous permettent d'établir deux conclusions. Tout d'abord c'est une définition technique de l'animal qui entre en jeu, chez Cicéron, quand le cadre est celui de la nature du monde et de l'homme et même quand il s'agit de penser la nature de l'âme. D'autre part, le terme animal chez Cicéron englobe la totalité du vivant animé.

*Dans le cadre d'une définition plus large l'animal désigne un champ de la nature*

C'est dans un autre passage du livre I des *Tusculanes* que nous pouvons approfondir notre définition de l'animal par l'association que fait Cicéron des termes *animal, animans*, et en

<sup>2</sup> Pour ces deux textes nous nous appuyons sur les éditions suivantes :

Cicéron, *De natura deorum*, Stuttgart, Teubner, 1980.

Cicéron, *Tusculanes*, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

<sup>3</sup> Cicéron, *De natura deorum*, III, 14, 36.

<sup>4</sup> Cicéron, *Tusculanes*, I, 17, 40.

examinant les mots qui désignent l'âme, *anima et animus*. Cicéron, en effet, évoque une théorie de l'âme rapportée par Dicéarque :

*Nibil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustra que animalia vel animantis appellari, neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis auquabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse*<sup>5</sup> .

Il n'existe pas d'âme du tout et ce n'est qu'un mot vide de sens, les termes d'animal et d'animé ne répondent à rien, ni dans l'homme il n'y a d'âme ou même de souffle vital, ni dans la bête ; toute la force qui nous fait agir et sentir est répandue uniformément dans tous les corps vivants et n'est pas séparable du corps.

La théorie elle-même est rejetée par Cicéron comme une aberration de la pensée ; mais il est intéressant de constater que dans ce livre, la conception de l'animalité est tout à fait associée à l'animation du vivant. On voit très nettement apparaître l'animal comme une catégorie d'être à laquelle appartiennent et l'homme et la bête.

Par ailleurs, un passage du *De natura deorum* donne une définition très précise de l'animal à travers une démonstration de sa finitude par sa capacité sensitive. L'être vivant est un être mortel, temporel et sentient. C'est en cela, montre Cicéron, que l'animal n'est pas divin, ou plutôt que l'être divin n'est pas un être vivant au sens strict du terme.

*Animal nullum inveniri potest quod neque datum umquam sit et semper sit futurum. Omne enim animal sensus habet ; sentit igitur et calida et frigida et dulcia et amara nec potest ullo sensu incunda accipere non accipere contraria ; si igitur voluptatis sensum capit, doloris etiam capit ; quod autem dolorem accipit id accipiat etiam interitum necesse est ; omne igitur animal confitendum est esse mortale*<sup>6</sup> .

On ne peut trouver aucun être vivant -*animal*- qui ne soit jamais né et qui doive toujours exister. Car tout être vivant est doué de sensibilité : il sent donc le chaud et le froid, le doux et l'amer et aucun de ses sens ne peut éprouver de sensations agréables sans éprouver leurs contraires. Si donc il ressent une sensation de plaisir, il ressent également une sensation de douleur ; or ce qui est atteint par la douleur est atteint aussi, nécessairement, par la destruction. On doit donc considérer que tout animal est mortel.

On retrouve la même réflexion dans le livre V des *Tusculanes* : le terme *animal* désigne le champ de l'être animé qui n'est pas plante fixée au sol. La nature qui « produit chaque chose, non seulement l'animal mais encore ce qui est né de la terre de manière à tenir par leur racines » - *non modo animal sed etiam quod ita ortum esset e terra, ut stirpibus suis niteretur*<sup>7</sup> . L'animation de l'animal c'est donc le mouvement qui permet le déplacement dans l'espace. Et cette définition concerne tant l'homme que la bête. Nous pouvons donc considérer que dans l'ordre physique de l'animalité, deux êtres au moins sont intégrés, l'animal-bête et l'animal-homme. Reste à déterminer si au sein de cette communauté de nature, l'animalité, on peut distinguer une différenciation.

*Différenciation de l'animal et de la bête.*

En effet, dans la suite du passage précédemment cité, on trouve les termes *d'animal* et de

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, 10.

<sup>6</sup> Cicéron, *De natura deorum*, III, 13, 32.

<sup>7</sup> Cicéron, *Tusculanes*, V, 13, 37.

*bestia*. La suite de cet extrait expose d'ailleurs l'échelle des êtres de la plante à la bête. Cette dernière désignée par le terme *bestia*, est déterminée par sa capacité de sensation, *sensus*, et ne se confond pas avec l'homme qui, lui dispose, outre le *sensus*, de la raison divine.

Mais c'est encore dans les bêtes (*bestiis*) parce que la nature leur a donné la sensation (*sensus*), que l'on peut le mieux distinguer la puissance de la nature (*vis naturae*). Elle a voulu en effet que les unes nagent et habitent les eaux, que les autres volent et jouissent des libres espaces du ciel, tandis que certaines rampent, que certaines marchent ; et parmi ces dernières mêmes, il y en a qui vivent solitaires et il y en a qui vivent en troupes ; les unes sont sauvages, tandis que les autres sont apprivoisées ; quelques-unes se tiennent cachées à couvert sous la terre. Et ainsi, chacune d'elle, fidèle à sa constitution particulière, comme elle ne peut migrer vers le mode d'existence d'être animé (*animantis*) différent d'elle, reste bien calée dans la loi de sa nature. Et, si la nature a donné à chaque espèce de bête une particularité, dont elle conserve le privilège sans s'en départir jamais, la particularité donnée à l'homme (*homini*) est bien plus excellente - si c'est parler convenablement de l'âme humaine (*humanus animus*) qui est d'un ordre tout à fait supérieur, et qui, découlant de l'intelligence divine, ne peut être comparée qu'avec le divin (*deo*)<sup>8</sup>.

L'animal, comme nous le montre clairement ce passage, est pensé comme un « règne » regroupant les « animés sensitifs ». Au sein de cet ordre animal il y a la bête et l'homme. Cet extrait montre, d'autre part, que l'âme de l'homme dépasse la catégorie de l'animal, puisque ce qui intervient ici pour la qualifier dans l'ordre de la nature c'est la divinité. Pour résumer une première conclusion, nous constatons que l'animal est pensé comme un ordre de la nature, celui des êtres vivants non divins. Par ailleurs, il faut insister sur le fait que la pensée de l'animal intervient pour concevoir la nature, et non seulement celle de l'homme, mais dans sa totalité. Cicéron, en familier des pensées naturalistes, ne conçoit pas la nature humaine détachée des autres natures mais intégrée à une échelle des êtres de la bête au divin.

#### LA BÊTE ET L'HOMME, QUELLES RELATIONS AU SEIN DE LA NATURE ANIMALE ?

Une fois posée cette définition de l'animal, il nous reste à repenser l'articulation que Cicéron fait entre l'animal-bête et l'animal-homme. Cette relation opère un constant va et vient entre distance et proximité, communauté et étrangeté. Malgré tous les éléments qui associent l'homme et la bête dans une communauté de nature, Cicéron ne peut s'empêcher de penser une frontière irréductible entre l'homme et la bête. Ainsi, dans le dernier passage étudié nous avons vu que l'auteur insiste sur la divinité de l'humain, sur sa différence d'avec la bête, inscrite en lui par son âme, tout aussi naturelle que celle des autres animés mortels, les bêtes, mais divine.

*La vision stoïcienne de la bête au service de l'homme : la frontière hiérarchisée et la supériorité de l'homme.*

C'est dans l'exposé stoïcien de la finalité qui dirige chaque catégorie d'être qu'est nettement marquée cette frontière entre l'humain et le bestial. Un extrait du Livre II du *De natura deorum* nous semblent tout à fait éclairant :

*Sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus quos terra gignit animantium causa, animantes autem hominum, ut eum vehendi causa arandi bovem venandi et custodiendi canem ; ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum — nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti*<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Ibidem*, V, 13, 38.

<sup>9</sup> Cicéron, *De natura deorum*, II, 14, 37

Ainsi toute chose, à l'exception du monde, a été engendrée en vue d'autres choses : le blé et les fruits que génère la terre de la terre en vue des être animés, les êtres animés en vue des hommes - ainsi le cheval pour porter, le bœuf pour labourer, le chien pour chasser et veiller. L'homme, lui, est né pour contempler le monde et pour l'imiter ; il n'est nullement parfait, mais il a en lui une parcelle de la perfection.

Cicéron, donc, en exposant la théorie stoïcienne de la providence de la nature universelle, et ce faisant, celle de la finalité universelle de la nature, montre que l'humain jouit d'un statut tout à fait particulier au sein du vivant animé : il est le destinataire conscient et éclairé du monde et de ses êtres. L'animal-bête donc est bien naturellement doté d'une finalité qui est d'être lui-même et d'agir comme la bête qu'il est. L'animal-homme, lui, est l'être vers lequel la finalité des autres animaux s'oriente. Dès lors, et même sans avilissement de la bête, le constat pose une frontière telle qu'il n'y a plus de comparaison possible : tandis que la finalité de l'homme le transcende lui-même, celle de la bête la fait rester ce qu'elle est. Comme le dit très justement Francis Wolff : « lorsqu'il s'agit de penser l'homme pour en fonder les normes, il faut des catégories classificatoires et des essences fixes, et l'animal (la bête) est inventé<sup>10</sup>. » L'exposé stoïcien que Cicéron présente opère tout à fait cette invention de l'animal en classant l'homme au-dessus et en réduisant la nature animale de la bête. Ceci peut même se faire au détriment de la conception originelle de l'âme de la bête dans une vision caricaturale. A propos du porc, Balbus le Stoïcien évoque une citation de Chrysippe : « c'est pour l'empêcher de pourrir dit Chrysippe que lui a été donné le souffle vital<sup>11</sup>. » L'âme de cet animal n'est plus à proprement parler un principe de vie mais un conservateur dans le but de maintenir sa viande fraîche pour l'homme.

*Autre approche : l'argument des berceaux : comprendre la nature animale de la bête et de l'homme.*

Ce qu'on a appelé l'argument des berceaux, nous voulons ici montrer qu'il s'agit aussi de l'argument de l'animal. Pour ce développement nous nous appuyerons essentiellement sur l'œuvre de Cicéron dans laquelle cet « argument des berceaux » est le plus clairement abordé : le *De finibus*<sup>12</sup>.

C'est Jacques Brunschwig dans un article repris dans ses *Études sur les philosophies hellénistiques* qui appelle argument des berceaux le développement que Stoïciens et Épicuriens font à partir de l'observation des nourrissons et de la bête. Dans cette perspective la bête devient un paradigme de naturalité, et permet d'envisager la nature tant animale qu'humaine dans sa forme première, non encore pervertie par une éducation fondée sur de fausses opinions. Cette pensée suppose que la nature animale de la bête est assez proche de celle de l'homme pour permettre de comprendre cette nature humaine et en même temps que la bête nous est assez lointaine pour que nous puissions l'observer.

Pour reprendre Jacques Brunschwig à propos de la vision épicurienne : « l'enfant au berceau, la bête muette : c'est ce qui permet à l'adulte d'affirmer le caractère purement naturel (de la tendance au plaisir) [...] Épicure identifie ce qui est naturel à ce qui est natif<sup>13</sup>. » Le *parvus* est un être que rien n'a encore dépravé, ou rendu *pravus* (qui n'implique pas nécessairement un jugement moral, mais une conception de la culture comme une déformation de la nature) montre que ce type de nature n'est pas celle de l'enfant comme tel,

<sup>10</sup> F. Wolff, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme, remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », *L'animal dans l'antiquité*, s.d. G. Romeyer Dherbey, Vrin, Paris, 1997, p. 157-180.

<sup>11</sup> Cicéron, *De natura deorum*, II, 64, 160 : « *sus vero quid habet praeter escam ; cui quidem ne putesceret animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus.* »

<sup>12</sup> Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

<sup>13</sup> J. Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques, Épicurisme, Stoïcisme, Scepticisme*, Paris, P.U.F. 1995.p.69-112.

laquelle ne survit pas à l'enfance, mais celle de l'être humain, ou vivant lui-même. »

Dans le *De finibus* nous trouvons l'exposé de cet argument. La perspective de départ est celle, épicurienne, d'une fin hédoniste de la nature, et l'intervenant cicéronien part de la nature animale en général : « tout être animé dès sa naissance, recherche le plaisir et s'y complaît comme dans le plus grand des biens » - *omne animal simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono*<sup>14</sup>. Puis il se penche sur le nourrisson et la bête :

*Si infantes pueri, mutae etiam bestiae paene loquuntur magistra ac duce natura nihil esse prosperum nisi voluptatem nihil asperum nisi dolorem, de quibus neque depravate judicant neque corrupti*<sup>15</sup>.

Si les enfants qui ne parlent pas encore, et même les bêtes muettes disent en quelque sorte, comme la nature est maîtresse et guide il n'est aucune prospérité qui ne soit un plaisir, aucune adversité qui ne soit une douleur, à propos de quoi leur jugement n'est ni vicié ni corrompu.

Ainsi que le dit Cicéron, la bête dans l'exposé épicurien, au même titre que l'*infans*, le nourrisson qui n'a pas encore la parole articulée sert de *speculum naturae*<sup>16</sup> au penseur de la nature, de Miroir de la nature. Mais, en définitive, la caractéristique qui fait de ces êtres des miroirs de la nature c'est moins l'âge que le fait qu'ils soient dépourvus du langage articulé, ce sont des *infans*, et des *mutae bestiae*. A ce propos Jacques Brunschwig analyse cet élément comme construction de l'argument, mais ne déploie pas les conséquences métaphysiques de cette considération. Ce qui fait quitter l'humain de la pure nature, au risque de l'erreur et de la déformation, ce n'est pas tant la culture que la parole et le risque de la formulation, donc de l'adoption par l'esprit, de l'erreur. Pour Épicure, tel que Cicéron le montre, la nature ne parle pas, elle agit, et c'est à l'humain de bien comprendre ce message sans mots.

*La question de l'oikeiôsis, articulation stoïcienne qui redonne une dignité à la bête*

Cicéron montre bien dans son exposé de l'*oikeiôsis* stoïcienne que l'observation de l'être animé au stade de la non-parole entre en jeu de façon essentielle. L'*oikeiôsis* ; cet instinct de conservation et de socialisation de l'animal qu'il soit bête ou homme, est une tendance naturelle de l'animal, une caractéristique essentielle de la nature animale.

*Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri, ut liberi a parentibus amentur ; a quo initio profectam communem humani generis societatem persiquimur [...] atque etiam in bestiis vis naturae perspicui potest ; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem naturae videmur audire*<sup>17</sup>.

Une chose essentielle, selon les Stoïciens est de bien se mettre dans l'esprit que c'est la nature qui crée l'amour des parents pour leurs enfants, tendance première qui a servi de point de départ à cette union, dont nous suivons les progrès, du genre humain en société [...] Et même chez les bêtes (*atque etiam in bestiis*) se peut très bien remarquer cette action de la nature : à voir la peine qu'ils se donnent pour mettre au monde et élever leurs petits, il semble que l'on entende la voix de la nature elle-même.

Pour la bête, cette tendance ne se développe que jusqu'au stade de l'amour des parents pour les enfants ; pour l'homme c'est ce qui dans sa nature en fait un être membre d'une

<sup>14</sup> Cicéron, *De finibus*, I, 9, 30.

<sup>15</sup> *Ibidem*, I, 21, 71.

<sup>16</sup> *Ibidem*, II, 10, 32.

<sup>17</sup> *Ibidem*, III, 19, 62.

société. Loin d'être un argument rhétorique, la mention de l'animal bête, ici, inscrit l'homme dans sa naturalité animale. Pour reprendre J. Brunschwig : « l'*oikeiôsis* paraît donc être démontrable de deux façons : rationnellement d'une part, en tant que relation avec soi-même, et par ses effets d'autre part, en tant que productrice de relations entre le vivant et son environnement. » Et pourtant, J. Brunschwig montre bien que c'est la théorie qui est posée d'abord, l'affirmation de l'accommodement à soi-même et « en ce qui concerne la démonstration elle repose manifestement sur l'observation du comportement à l'égard des choses environnantes qui le conservent ou lui sont nuisibles<sup>18</sup>. » Ainsi, la bête, au même titre que l'enfant au berceau, sert à la construction d'un argumentaire au service de la définition et de la démonstration de ce qu'est la nature humaine.

Nous sommes bien ici, face à une rhétorique de l'animal. Cependant, loin d'être un artifice du discours, cet argumentaire repose sur une conception solide et, surtout, positive de l'animal. La nature, de la bête à l'homme, est conçue en continuité. Enfin, cette argumentation pose à travers question de l'animal-bête un enjeu important, bien au delà du simple outil rhétorique : la bête permet-elle de comprendre la nature de façon satisfaisante ? Peut-on la prendre comme miroir de la nature ? Ou bien l'animal-humain est à ce point distant que l'argument de la bête est une erreur ?

*Position de Cicéron : articuler la nature, et poser, au sein d'une solution de continuité de l'animal des étapes infranchissables*

Cicéron, s'il accorde à la bête de participer à la sympathie universelle des natures, ne peut aller jusqu'à accepter l'argument épicurien de l'animal miroir de la nature.

*Bestiarum vero nullum iudicium puto. Quamvis enim depravate non sint, pravae tamen esse possunt. Ut bacillum aliud est inflexum et incurvatum de indus tria, aliud ita natum sic ferarum natura non est illa depravata mala disciplina, des natura sua<sup>19</sup>.*

Pour le jugement des bêtes je le tiens pour rien. Sans doute elle ne sont pas perverties, mais elles peuvent tout aussi bien être vicieuses. De même qu'à côté de la baguette qui a été tordue et courbée par un travail extérieur il y a celle qui est née comme ça, de même la nature des bêtes sauvages n'est pas pervertie par une mauvaise éducation mais par nature.

Cette position nettement opposée de Cicéron invite une nouvelle fois à repenser la définition de la nature animale, qui n'est plus supposée bien inclinée de façon native.

D'autre part, et plus encore que la question de la nature, ce qui différencie essentiellement la bête et l'homme c'est la finalité de leurs natures respectives. Pour Cicéron, les penseurs épicuriens passent à côté de ce qui fait la grandeur de la nature humaine et dépasse sa propre animalité.

*Hi non viderunt, ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad idagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum esse natum, quasi mortalem deum, contraque ut tardant aliquam et languidam pecudem ad pastum et ad procréandi voluptatem hoc divinum animal ortum esse voluerunt<sup>20</sup>.*

<sup>18</sup> J. Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques*, p. 93.

<sup>19</sup> Cicéron, *De finibus*, II, 11, 33.

<sup>20</sup> *Ibidem*, II, 13, 40.

Ces gens là n'ont pas vu que comme la nature a fait le cheval pour la course, le bœuf pour labourer, le chien pour chasse, elle a aussi fait l'homme pour deux choses, la pensée et l'action, comme dit Aristote, c'est une façon de dieu mortel ; au lieu de cela c'est à l'état de bête pesante et fainéante faite pour la pâture et le plaisir de la procréation qu'ils ont voulu réduire cet animal divin.

## CONCLUSION

Si Cicéron admet une certaine validité de la comparaison avec l'animal-bête, c'est uniquement dans le constat d'une tendance naturelle vers une finalité. Mais il y a, dans la définition même de la finalité, un abîme entre celle de la bête et celle de l'homme. Du point de vue de sa destination naturelle, l'homme est tout à l'opposé de la bête puisqu'il est dit par Cicéron un « animal divin ». Ou, autre façon de dire la même chose, un dieu mortel.

Par ces quelques réflexions sur les textes cicéroniens nous avons essayé de montrer que, pour Cicéron, la question de l'animal ne se pose pas uniquement du point de vue du discours et de l'argumentation. La perspective de l'animal-bête au sein de la nature animale entre dans le cadre de l'élaboration de la pensée du vivant et interroge, en définitive, la finalité de la nature humaine. Et c'est l'analyse que Francis Wolff fait de la construction aristotélicienne de la nature animale et humaine qui nous offre une ultime conclusion :

Le genre central, l'homme, a en commun avec les deux genres extrêmes (animal dieu) deux déterminations naturelles par lesquelles ceux-ci s'opposent entre eux [...] l'homme est mortel comme l'animal, mais par opposition au dieu qui lui est immortel. L'homme est apte au *logos*, comme le dieu, mais par opposition à l'animal, qui lui est inapte au *logos*. C'est cette invention d'une double nature de part et d'autre de la nôtre qui explique aussi la double nature qui est la nôtre, animale et divine<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> F. Wolff, *L'animal dans l'antiquité*.



## BIBLIOGRAPHIE

Jacques Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques, épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, P.U.F, 1995.

Thierry Gonthier, *L'homme et l'animal, la philosophie antique*, Paris, P.U.F., 1999.

Gilbert Romeyer Dherbey, *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Vrin, 1997.